

Das kulturelle Selbst in philosophisch-interkultureller Perspektive

Göller, Thomas

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Göller, T. (2006). Das kulturelle Selbst in philosophisch-interkultureller Perspektive. *Journal für Psychologie*, 14(1), 35-49. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-17087>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Das kulturelle Selbst in philosophisch-interkultureller Perspektive

Thomas Göller

Zusammenfassung

Der Begriff des kulturellen Selbst hat die Koinzidenz von individueller Kompetenz und kultureller Dependenz zum Inhalt. Ansatzpunkte zu seiner Bestimmung bilden jedoch nicht nur das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, sondern auch die Vielzahl und Vielfalt kultureller Medien, in denen sich ein Einzelner äußert. Im Kern zielt eine trans- oder interkulturell tragfähige Konzeption vom kulturellen Selbst auf die Beantwortung der Frage, inwiefern sich ein kultureller Akteur trotz seiner Eingebundenheit in seinen jeweiligen eigenkulturellen Kontext nach Maßgabe selbstgesetzter und in ihrer Geltung reflektierter Wert selbst zu gestalten vermag.

Schlagwörter

Kulturphilosophie, kulturelle Medien, Sinn, Wert, Geltung, Selbstgestaltung, Person.

Summary

The cultural self in a philosophical-intercultural perspective

The term „cultural self“ means the coincidence of individual competence and cultural dependence. Not only the relation between individual and society, but also the variety of cultural media is the main issue for the definition of this term. Relevant are particularly the symbolic forms in which one articulates himself in a concrete cultural context. The essential point of a trans- or intercultural relevant concept of a cultural self is how a single man can form himself if he considers the validity of the values of his self-arrangement.

Keywords

Philosophy of culture, cultural media, sense, value, validity, self-arrangement, person.

Wenn der Begriff des kulturellen Selbst in philosophisch-interkultureller Hinsicht thematisiert werden soll, so ist das keineswegs ein einfaches Unterfangen. Gleichwohl ist es angebracht, eine Bestimmung, wenn auch nur in groben Zügen, zu versuchen. Zum einen besitzt dieser Begriff eine *deskriptive* Funktion, wenn Prozesse interkultureller Kommunikation und Verständigung zur Diskussion stehen. Da es sich bei solchen Prozessen immer auch um zwischenmenschliche Formen der Interaktion handelt, ist zwangsläufig der Begriff des Einzelnen, des Individuums, und damit der Person oder – wenn man auf kulturspezifische Merkmale abheben will – der des kulturellen Selbst impliziert. Analoges gilt zum anderen, wenn man sich Fragen der interkulturellen Kommunikation und Verständigung in *normativer* Absicht zuwendet. Denn dann ist zu beachten, dass mit dem kulturell anderen oder fremden Selbst die Person in der Gemeinschaft anderer Personen gemeint ist, die Anerkennung und Achtung erfahren soll(te).¹ Doch was besagt das und wie hängen beide Aspekte zusammen?

Bevor ich zu meinen systematischen Ausführungen übergehe, werde ich in ganz groben Zügen die *ideengeschichtliche* Entwicklung des Begriffes des kulturellen Selbst skizzieren (1). Mir kommt es dabei lediglich darauf an, einige der wesentlichen Punkte herauszustellen, so wie sie für meinen Problemzusammenhang von Bedeutung sind. Ein wirklich umfassender Überblick, gar ein lückenloser, ist keinesfalls angestrebt. In den daran sich anschließenden systematischen Überlegungen versuche ich, den Titelbegriff etwas genauer in philosophisch-interkultureller Perspektive zu thematisieren. Bei diesem Versuch ist mir vor allem daran gelegen, meine eigene Position in dieser Sache stringent zu entwickeln (2).²

¹ Vgl. zu einer ersten Orientierung die Ausführungen bei Greverus (1987, 33–36), Harris (1989, 332–364), Hartmann (1963, 124–174) sowie die klassischen Positionen zur Personalität und zum Begriff der Person in: Brasser (1999).

² Deshalb habe ich eine detaillierte Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur an dieser Stelle nicht gesucht. Sie findet sich allerdings in den von mir angegebenen eigenen Schriften.

1. In der Philosophie und auch in den Geistes- oder Kulturwissenschaften hat sich eine bemerkenswerte *Wende* angebahnt. Oder besser gesagt, es handelt sich um mehrere Wenden oder Kehren – je nachdem, wie weit man den historischen Bogen spannen und welche Perspektive der Betrachtung man wählen möchte. Es zeichnet sich nämlich eine Wende vom Begriff des Geistes hin zur Kultur und schließlich zum konkreten kulturellen Individuum ab. Diese Entwicklung beginnt im 19. Jahrhundert mit der Kritik an einer so alten und ehrwürdigen Position wie derjenigen Hegels. Hegel spricht vom „objektiven Geist“ und meint damit bekanntlich überindividuelle Erscheinungen der Kultur, die er als Manifestationen des Geistes auf dem Wege seiner (historischen) Selbstentfaltung, den Stufen seines Sichtselbstwissens und Sichselbstgewisswerdens, begriffen haben wollte (vgl. Hegel 1952 [1807]). Hegels Philosophie des Geistes bleibt für die Folgezeit von bestimmendem Einfluss für die Entwicklung nicht nur der Geschichtsphilosophie, sondern auch für die Ausbildung von Einzelwissenschaften wie der Volks- und Völkerkunde, der Germanistik, aber auch insgesamt für die Geisteswissenschaften und deren Begründung. Dieser Einfluss impliziert natürlich Kritik und – teilweise radikale – Modifikationen des Hegelschen Geistbegriffes. Er zeigt sich nicht nur am Materialismus, sondern auch am Historismus und der Romantik, er zeigt sich bei so unterschiedlichen Positionen wie der von Schleiermacher, Herder und Droysen, der Gebrüder Schlegel, bei Niebuhr, Ranke, W. v. Humboldt und auch bei Marx. Der Einfluss Hegels zeigt sich selbst auch noch an der so genannten „Völkerpsychologie“ von Moritz Lazarus und Heymann Steinthal sowie an dem monumentalen Werk von Wilhelm Wundt, das explizit den Titel „Völkerpsychologie“ trägt. Schließlich ist, um die Liste etwas abzurunden, noch der von Karl Lambrecht unternommene psychologische Typisierungsversuch der Geschichte zu nennen.

Viel wirkungsmächtiger und einflussreich bis zum heutigen Tag ist aber ein anderer, ein lebensphilosophischer Begründungsversuch der Geisteswissenschaften: Wilhelm Dilthey geht es etwa einem halben Jahrhundert nach Hegels Tod dezidiert darum, die Lebensobjektivationen des konkreten geschichtlichen Selbst zu verstehen und dieses Verstehen gegen die naturwissenschaftliche Verfahrensweise des Erklärens abzugrenzen (vgl. Dilthey 1923 [1883]; 1968 [1910]).

Der Fokussierung auf konkrete historische Prozesse entsprechen auch die Neukantianer – allen voran Windelband und Rickert – wert- und wissenschaftstheoretisch: sie propagieren die *individualisierende* Methode als die in den Kulturwissenschaften angemessene Weise, um Kulturobjektivationen in ihrer historischen Singularität zu erfassen (Windelband 1907 [1894]; Rickert 1986 [1926]). Sie grenzen die so verfahrenen Kulturwissenschaften gegen die generalisierende Begriffsbildung der Naturwissenschaften ab. Zwischen diesen beiden methodisch markierten Extremen der individualisierenden (histori-

schen) Kulturwissenschaft und der generalisierenden Naturwissenschaft verläuft, so ihre These, die einzelwissenschaftliche Forschung aller empirischen Wissenschaften. Es gibt also Mischformen, darüber hinaus können die historischen Wissenschaften beziehungsweise die Kulturwissenschaften generalisierende Verfahren anwenden wie umgekehrt die Naturwissenschaften individualisierende Begriffsbildungen vornehmen können. Im Einzelfall hängt dies von der spezifischen Fragestellung bzw. dem jeweils vorherrschenden Erkenntnisinteresse ab.

Ein halbes Jahrhundert nach der von Dilthey erfolgreich eingeleiteten geisteswissenschaftlichen Wende versucht Nicolai Hartmann mit seiner Grundlegung der Geistes- und Geschichtswissenschaften eine ontologische Fundierung des Geistbegriffes (Hartmann 1963 [1933]). Auch Theodor Litt ist in diesem Zusammenhang zu nennen, der – in dieser Tradition stehend – kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkrieg seine „Grundlinien einer Philosophie des Geistes“ vorlegt.³ Auch er möchte, wie schon Hartmann, am Kern von Hegels Philosophie des Geistes festhalten, ohne den spekulativen Überspannungen dieses Programms zu verfallen.

Wieder etwas anders verhält es sich mit der kritischen, zunächst an Kant und dem Neukantianismus orientierten, Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Er versucht im Zuge der Entwicklung seiner Position, die Gesamtheit der menschlichen Kultur als Zeichensystem, als ein Ganzes von unterschiedlichen symbolischen Formen zu begreifen, wobei er den Menschen in seiner kulturproduktiven Eigenschaft als *animal symbolicum* verstanden wissen will (vgl. Cassirer 1977 ff. [1923 ff.], Cassirer 1993 [1944]): Es ist der Mensch, der sich in seinen konkreten formschaffenden Potenzen entfaltet und der sich in der Kultur durch die symbolischen Formen zu sich selbst befreit.

Bemerkenswert ist bei dieser von mir nur sehr knapp und eingeständenermaßen nur sehr lückenhaft skizzierten Entwicklung, dass nach dem Zweiten Weltkrieg im deutschsprachigen Wissenschaftsraum auf die genannten kulturphilosophischen Angebote kaum eingegangen wurde. Diese Sachlage ändert sich erst in jüngster Zeit. In den sechziger Jahren und danach nahm die Diskussion nämlich eine andere Richtung, sie wurde von einer anderen folgenreichen Dichotomie beherrscht. Es ist nicht mehr der Gegensatz von Natur und Kultur, von Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft, sondern es ist das Verhältnis von *Individuum und Gesellschaft*, welches nun im Vordergrund steht. Die Kultur wird dabei oft nur als Rahmen oder „Überbau“ verstanden, im Zentrum des Erkenntnisinteresses stehen die vergesellschafteten Individuen, die bestenfalls nebenbei als „Kulturträger“ in den Blick kommen. An diese, wie ich sie nennen möchte, *soziologische Wende* schließt sich ab etwa der Mitte der

³ So lautet der Untertitel des im Jahre 1948 zuerst erschienenen Werkes von Theodor Litt (²1961).

siebziger Jahren die *linguistische* Wende an. Nun stehen sprachliche Ausdrücke vom Ich und vom Selbst, so wie sie in der tradierten Alltags- oder Normalsprache ihre Verwendung finden, zur Diskussion. Mit der Folge, dass von analytischen oder sprachanalytischen Selbstbewusstseinstheorien der kulturelle Faktor bei der Konstitution des Selbst weitgehend ausgeblendet wird.⁴ Das gilt – nebenbei bemerkt – auch für phänomenologische Egologien in der Nachfolge Edmund Husserls (vgl. Husserl 1952) oder aber für die Neophänomenologie, die sich dezidiert als Gegenbewegung dazu versteht (vgl. Schmitz 1980). Es gilt schließlich für solche Versuche, die sich in die Tradition des Deutschen Idealismus reihen und eine Fundierung – wie es gerade dieser Tage wieder heißt – „aus dem Subjekt“ verfolgen und auch selbst betreiben (vgl. Henrich 1976, 2004).

Im Gegenzug dazu steht heute die Tendenz zur *Kulturalisierung*, die immer stärkere Züge annimmt. Sie bringt die kulturelle Bedingtheit aller menschlichen Welt- und Selbstbezüge pointiert in den Blick. Wie mir scheint, ist diese Tendenz zur Kulturalisierung wenig beeindruckt von *neostrukturalistischen* und *postmodernistischen Theorieangeboten* geblieben. Sie finden in den Schlagworten von der „Toderklärung des Subjektes“ oder der „dekonstruktivistischen Subjektdezentrierung“ – so wie sie in den späten achtziger und in den frühen neunziger Jahren propagiert wurden – ihren plakativsten Ausdruck.

Wenn man, um diese Skizze wenigstens etwas abzurunden, einen auch nur flüchtigen Blick auf die englischsprachige beziehungsweise die internationale Szene, auf die dortige *Kulturanthropologie* und die *Ethnologie* wirft, so haben in diesem Kontext die kulturellen Determinanten des Selbst stets eine Rolle gespielt. Als schon klassische Beispiele lassen sich unter vielen anderen Ruth Benedict (1977 [1946]), Magaret Mead (1930; Mead u. Métraux 1953) und Ralph Linton (1974 [1945]) anführen.

In jüngster Zeit bring der Organisationsanthropologe Geert Hofstede (1993) die Frage nach dem kulturellen Selbst breitenwirksam – und mit entsprechender Schlichtheit – auf den Punkt, wenn er von der „Kultur eins“ als mentaler Programmierung, als „mentaler Software“ spricht. Davon unterscheidet Hofstede die „Kultur zwei“. Er versteht darunter Kultur als kollektives Phänomen, da man diese zumindest teilweise mit anderen Menschen teilt. Diese „Kultur zwei“ bezeichnet Hofstede als „kollektive Programmierung des Geistes, die die Mitglieder einer Gruppe von Menschen [...] von einer anderen unterscheidet“ (Hofstede 1993, 19). Die Persönlichkeit, das kulturelle Selbst, um das es ihm und uns geht, nimmt bei seinem Diagramm die Spitze einer Pyramide ein, die insgesamt die mentale Programmierung des Menschen verdeutlichen soll.

⁴ Vgl. für den deutschsprachigen u. a. Raum: Frank (1991), Tugendhat (1979), vgl. den Überblick bei Becker (1993).

2. Will man das kulturelle Selbst in philosophisch-interkultureller Perspektive thematisieren, so sieht man sich mit einer Reihe von Fragen konfrontiert, die nicht nur die Philosophie, sondern u. a. auch die Anthropologie, Kulturanthropologie, Hermeneutik, Soziologie, Sprachwissenschaft, Ethnologie, die Kognitionswissenschaften sowie die Psychologie betreffen.⁵ Dabei stellt sich zunächst die Frage, welche Rolle hierbei die *Philosophie* spielen kann. Versteht man Philosophie als Reflexions- und Grundlagenwissenschaft, so wie ich es tue, dann steht sie zu den von mir genannten Disziplinen in einem bestimmten Verhältnis. Es ist nicht das der Konkurrenz, sondern der *Komplementarität*. Den empirischen Einzelwissenschaften will (und kann!) die Philosophie das Terrain keineswegs streitig machen. Damit meine ich, die Philosophie muss sich auf die Ziele, Methoden und die Ergebnisse der empirischen Forschung (möglichst aller) relevanter Disziplinen beziehen. Das besagt aber nicht, dass sie auf ein eigenes Erkenntnisziel und auf eigene Erkenntnisinteressen verzichten müsste. Im Gegenteil, die Philosophie erfüllt gerade auch erkenntnistheoretische beziehungsweise wissenschaftstheoretische Funktionen. Sie thematisiert die Grundbegriffe, mit denen die Einzelwissenschaften oft genug unbefragt oder gar unreflektiert operieren und teilweise sogar operieren müssen, wenn sie ihre empirische Arbeit effizient leisten können sollen. Das gilt auch für den Begriff, der im hier im Fokus steht – den des kulturellen Selbst.

Es ist nämlich zu einfach und zuwenig gesagt, das kulturelle Selbst sei ein Produkt historischer und kultureller Praktiken – seien sie nun diskursiv oder nicht. Bleibt man dabei stehen, so ist es ein Allgemeinplatz – ähnlich dem, ein Individuum sei das Produkt seiner Gesellschaft oder seiner Sozialisation. Meine *These*, für die ich argumentieren werde, besagt, dass ein tragfähiger Begriff des kulturellen Selbst nicht nur den Zusammenhang von Sozialität beziehungsweise das Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft impliziert. Er ist gerade auch über das Moment der *Medialität* als Moment von Kulturalität zu bestimmen. Doch was ist damit gemeint?⁶

Zunächst ein methodischer Hinweis vorab: Bei meinem Versuch, die Frage nach dem kulturellen Selbst zu beantworten, bediene ich mich einer *funktionalen* Zugangs- und Analyseweise. Das heißt, es geht mir *nicht* um *historisch-genetische* oder um *psychologische* Untersuchungen. Ich versuche demgegenüber, die relevanten Begriffe, die für das kulturelle Selbst in philosophischer Hinsicht konstitutiv sind, zu benennen, in ihrem Verhältnis und in ihrer funktionalen Abhängigkeit zueinander zu thematisieren und zu analysieren.

⁵ Vgl. beispielsweise zur Sozialpsychologie: Keupp (1994), zur Kognitionswissenschaft Gold u. Engel (1998).

⁶ Vgl. ausführlicher zur Medialität der Kultur: Göller (2000, 305–329).

Ich beginne meine *systematischen* Überlegungen mit einem – hoffentlich – unstrittigen Faktum: Kultur, Kulturen, das was wir „Kulturalität“ nennen, resultiert aus spezifischen menschlichen Interessen. Das gilt für einzelne Menschen ebenso wie für eine Gemeinschaft oder für Gemeinschaften von Menschen. Sie alle haben unterschiedliche, verschiedene, gar konfligierende Interessen. Diese beziehen sich auf die Anderen, die umgebende Umwelt und auf die jeweilige Lebensform. In den Weisen der Auseinandersetzung mit sich, den Anderen und der Umwelt manifestiert sich Kultur. Anderes gesagt, kulturelle Prozesse sind Formen und Weisen der Auseinandersetzung des Menschen mit sich und seiner Um- und Mitwelt. Dazu gehört der Umgang mit natural vorfindlichen Materialien und Produkten ebenso wie die Schaffung von Werkzeugen, Waffen, Schmuck und allen möglichen Artefakten, also auch von Kommunikationsmitteln oder Mitteln der intersubjektiven Sinnverständigung. In ihnen spiegeln sich menschenmögliche Weisen wider, Vorgefundenes intentional zu formen, zu gestalten oder aber frei zu (er)schaffen. Der Mensch kann demgemäß nicht nur eine Kultur hervorbringen, sondern *verschiedene* Kulturen. Er ist, so möchte ich das formulieren, *kulturenkompetent*; er kann eine *Pluralität* von Kulturen erzeugen. Gleichwohl – und das ist die andere Seite – ist es die *eine* menschliche Kultur, die sich in der Pluralität verschiedener Kulturen manifestiert.

Wenn wir von Kultur und kulturellen Prozessen reden, dann meinen wir immer solche Produkte, Vorgänge, Handlungen oder Interaktionsformen, denen wir eine bestimmte Dimension, nämlich die des *Sinnes*, zusprechen. Kurz, *Kulturalität* verweist auf *Sinn* und damit auf die Sinnbestimmtheit des Menschen; letztlich auf den Menschen als Sinngeber und Sinnschöpfer. Mit diesen Kennzeichnungen sind die Möglichkeiten aktiv-spontaner Selbstbeziehungen des Menschen auf sich selbst sowie Möglichkeiten der Beziehung auf den oder auf die Mitmenschen, d. h. den Anderen, den Fremden usw. gemeint. Diese Selbstbeziehungsleistungen gründen in der *freien Aktivität* des Menschen, in seiner *Spontaneität*: d. h. in seiner prinzipiellen Fähigkeit, sich von seiner natural-biologischen bzw. instinktmäßigen Bedingtheit – jedenfalls bis zu einem gewissen Grade – zu distanzieren. Von selbstbestimmtem Sinn, so wie er für das kulturelle Selbst relevant ist, lässt sich also nur dann sprechen, wenn ein Verhältnis der Emanzipation zu Instinktdeterminationen besteht oder zustande kommt:⁷ Kultur und Mensch implizieren einander. Wir sprechen in diesem Falle nicht bloß vom „Menschen“ im biologi(sti)schen, im genetischen oder naturalistischen Sinne, sondern in einem (kultur)anthropologisch und kulturphilosophisch relevanten. So gesehen könnte man auch vom „Kulturmenschen“ sprechen – eine Formulierung, die allerdings redundant ist, da der

⁷ Vgl. dazu die schon fast „klassisch“ zu nennenden Positionen von Scheler (1994 [1928]), Plessner (1982), Gehlen (1986 [1940]), aber auch Cassirer (1977 ff. [1923 ff.]).

Mensch das (einzige) Lebewesen ist, das durch Kultur als einem Bereich unabhängig geltender Werte und Regeln ausgezeichnet ist. Ausschlaggebend für die *philosophische* Charakterisierung des kulturellen Selbst – und damit zusammenhängend der Kultur des Menschen – scheinen mir primär drei Punkte zu sein. Sie zusammen sind immer dann relevant, wenn wir von *Autonomie*, von der „Autonomie des kulturellen Selbst“ in philosophisch-interkultureller Hinsicht sprechen wollen:⁸

Erstens: Nur der Mensch vermag (auch) solche Interessen zu verfolgen und für sein Handeln leitend zu machen, die nicht ausschließlich lebensdienlich sind und sein kreatürliches Überleben erhalten oder befördern. Als Inbegriff solcher nicht bloß vitaler Interessen, die mit einem über den bloßen Lebenswert hinausgehenden Eigenwert verbunden sind, bezeichnen wir die menschliche *Kultur*.

Zweitens: Nur der Mensch ist wirklich in der Lage, durch planvolles und zweckorientiertes Handeln, durch selbstgesetzten und selbstgegebenen Sinn sich selbst zu gestalten. Die spezifische Weise, in der einem Individuum dies gelingt, nenne ich das *kulturelle Selbst* – in und bei aller Bedingtheit durch die jeweiligen kulturellen, sozialen, historischen, religiösen, ökonomischen usw. Kontexte. Es geht bei der Frage nach dem kulturellen Selbst letztlich also um die *Selbstgestaltungskompetenz*, genauer, um die Möglichkeit der *sinn-* oder *wertbezogenen* Selbstgestaltungskompetenz eines einzelnen Menschen – *innerhalb* eines vorgegebenen kulturellen Kontextes.

Drittens: Als Menschen sind wir in der Lage, unsere selbstgesetzten Werte oder Handlungsziele in ihrer *Geltung* zu thematisieren und zu reflektieren. Das beinhaltet für den vorliegenden Problemzusammenhang etwas sehr Bedeutsames: Durch diese Möglichkeit der fortwährenden *Geltungsreflexion* kann sich das kulturelle Selbst an seinen eigenen Sinnbestimmungen messen. Es kann sich selbst zum Maßstab seines Denkens, Fühlens und Handelns nehmen, kurz, es kann sich gestalten und sich in seiner Selbstgestaltung beurteilen. Das heißt: es kann sich auf gedachte, ausschließlich geltungsbezogene Möglichkeiten und Ziele hin entwerfen, beurteilen und versuchen, sie zu realisieren. Das gilt in theoretischer, in praktisch-ethischer, in ästhetischer und in sozial-ökonomischer Hinsicht. Das gilt für einzelne Handlungen und Handlungsoptionen, es gilt für einen Lebensentwurf im Ganzen. Und es gilt auch, wenn die *konkret-realen* Selbstgestaltungsoptionen aufgrund der bereits erwähnten sozialen, historischen, ökonomischen, religiösen, kulturellen usw. Kontingen-

⁸ Vgl. dazu auch Göller (2001b).

zen und Bedingtheiten in einem nur sehr eng begrenzten und bescheiden Maße möglich sind oder sein können.

Doch weil diese Selbstgestaltungsmöglichkeiten jedem Menschen zumindest *prinzipiell* zukommen, deshalb sprechen wir von einer *Person*. Und mit der *Persönlichkeit einer Person* meinen wir die spezifischen Weisen der individuellen Selbstgestaltung und Selbstverwirklichung eines Menschen nach Maßgabe selbstgesetzter Werte oder Geltungsprinzipien. Das ist meiner These zufolge jedenfalls der relevante *inter-* oder *transkulturelle* Begriff der Person.

Er impliziert die Begriffe der *Zurechnung* und der *Verantwortung*: nur eine Person kann sich selbst Handlungen, Handlungsoptionen, Meinungen, Ansichten usw. zurechnen und dafür zur Rechenschaft oder Verantwortung gezogen werden. Und umgekehrt sind nur Personen *zurechnungsfähig* und nur sie können Verantwortung übernehmen. Sieht man von einer weiteren Verfolgung dieser grundlegenden ethisch-normativen Aspekte ab, so stellt sich folgende Frage: Was ergibt sich aus diesen drei Punkten für das kulturelle Selbst?

Mit dem Begriff des *kulturellen Selbst* ist die Koinzidenz von individueller Kompetenz, von individueller Spontaneität *und* von kultureller Dependenz gemeint. Bei dem kulturellen Selbst ist zwischen kulturell bedingten und individuell-spontanen Momenten zu unterscheiden. Die kulturellen Bedingungs Momente beziehen sich auf die erworbenen und kulturbestimmten Charakteristika, die einer kulturellen Gemeinschaft gemeinsam sind und durch die sie sich von anderen kulturellen Gemeinschaften unterscheidet. Die *individuellen Momente* dagegen beziehen sich auf die singulär-spontane Kompetenz eines einzelnen Menschen, d. h. einer *Person*. Durch die singulär-spontane Kompetenz unterscheidet sich eine Person von den Mitgliedern einer gemeinsamen Kultur und Kulturgemeinschaft, der sie sich zurechnet. Und von der sie – *normativ* gesehen – annehmen müsste, dass es sich um eine Gemeinschaft von Personen handelt. Hier ist systematisch gesehen der Ort, an dem sich das Feld des Praktisch-Ethischen – auch in interkultureller Hinsicht – eröffnet. Wollte man das weiter verfolgen, so ginge es jetzt um Fragen der (wechselseitigen) Anerkennung, um den Rechtsbegriff, die Rechtsgemeinschaft, das Problem transkultureller Normenbegründung, universaler Rechtsgeltung, um das Problem des Völkerrechts und schließlich der Menschenrechte (vgl. dazu Göller 2001a, 146–178, 1999, 2001b, 2005). Hier ist zugleich auch der systematische Punkt gekennzeichnet, an dem Analysen zur kulturellen Gemeinschaft, zum Sozialen, zum Verhältnis von *Personalität* und *Sozialität* anzu knüpfen hätten. Ich markiere lediglich die jeweiligen Systemstellen, ohne diese Aspekte weiter verfolgen zu wollen – so interessant und wichtig dies im Einzelnen auch wäre (vgl. Göller 2000, 297 ff.).

Ich möchte demgegenüber hier und jetzt den Schwerpunkt auf das Adjektiv – oder logisch gesprochen, auf das Prädikat – *kulturell* legen. Wie lässt sich der Begriff des *kulturellen Selbst* noch etwas genauer fassen?

Ich erwähnte bereits, bei dem Begriff des kulturellen Selbst müsste man, vereinfacht gesagt, zwischen zweierlei unterscheiden: zwischen *kulturell bedingten* Momenten auf der einen und *individuell-spontanen* Momenten auf der anderen Seite. Damit kommt ein weiterer und, wie ich meine, entscheidender Aspekt in den Blick. Denn diese individuell-spontanen Momente manifestieren sich zunächst und zumeist in kulturell sedimentierten Medien und Überlieferungsmustern. Das heißt in solchen sinnlich wahrnehmbaren oder erfahrbaren Medien, die von der jeweiligen Kulturgemeinschaft gebildet werden und wurden und die sozusagen als Fundus in inhaltlicher *und* struktureller Hinsicht fungieren. Sie müssen von jedem Individuum aktualisiert werden – soll im Gange seiner Enkulturation wirklich von einem kulturellen *Selbst* die Rede sein können. Auf diese Strukturen ist der Einzelne zunächst angewiesen, an sie muss er anknüpfen, sie sind der Ausgangspunkt seiner eigenen Sinngebungsversuche. Anders gesagt: Das kulturelle Selbst zeigt sich darin, inwiefern und inwieweit es mit kulturell Vorgeformtem, mit Überliefertem umzugehen vermag, wie es Vorgeformtes aufnimmt, internalisiert und es sich – wie es so treffend im Deutschen heißt – „zu Eigen macht“.

Methodisch folgt daraus, dass für die Bestimmung des kulturellen Selbst die *Medialität der Kultur* den Ansatzpunkt bilden muss; das kulturelle Selbst lässt sich über dessen Artikulationen erschließen. Dabei ist zu bedenken, dass diese Artikulationen einerseits das Ergebnis *spontaner* Ichleistungen sind, andererseits sind sie in einen konkreten Kulturkontext eingebunden. Es kommt bei der Fixierung des kulturellen Selbst methodisch gesehen also darauf an, die Faktoren zu benennen, die kontextgebunden sind und von denen abzuheben, die das subjektive Resultat mehr oder minder spontan-individueller Eigenleistungen sind. Das ist schwierig und das ist komplex.

Noch schwieriger und komplexer wird der Sachverhalt dadurch, dass das Fremdverstehen eines Anderen selbst wiederum in einen bestimmten (jeweils) eigenkulturellen Kontext eingebunden ist. Doch auch auf die hier systematisch wichtige Frage nach der Möglichkeit solchen kulturdifferenten, kontextabhängigen Verstehens möchte in diesem Zusammenhang nicht weiter eingehen. An anderer Stelle habe ich mich nämlich mit den Möglichkeiten und Grenzen solchen Verstehens ausführlicher auseinander gesetzt (vgl. Göller 2000).

Zurück also zum kulturellen Selbst und zu dem in diesem Zusammenhang in Frage stehenden Faktor der *Medialität*. Mit ihm ist, kurz gesagt, die *Versinnlichung* von Sinn angesprochen. Sinn, soll er verstanden werden können, muss sich in irgendeiner wahrnehmbaren Form artikulieren. Kommunikation, menschliche Interaktion und jedwede Sinnverständigung ist nur möglich, wenn sie an ein *sinnliches* Medium gebunden ist. Wir wissen von einem kulturellen Selbst also nur, insofern und insoweit es sich zu *artikulieren* vermag. Das mediale Spektrum des kulturellen Selbst umfasst dabei körperbezogene Artikulationsformen – also Gestik, Mimik, Körpersprache usw. Hierbei ist zu bedenken, dass das, was kulturell an Ausdrucksformen möglich ist, auch individuell

überformbar ist. Die Artikulationsformen des Selbst umfassen darüber hinaus alle lautlichen Weisen des Ausdrucks – von der Interjektion, vom Schrei, dem reinen Erregungs- und Affektionslaut bis hin zur artikulierten Lautsprache. Die *Sprache* ist dabei die wichtigste und universellste Artikulationsform des Menschen wie des kulturellen Selbst. Doch auch das muss ein Hinweis bleiben, der ein weiteres systematisches Feld – das der Sprachphilosophie – markiert. Zu beachten ist darüber hinaus, dass alle Artikulationsformen, alle kulturellen Medien nicht bloß eine subjektive, sondern auch eine *objektive* Qualität haben. Damit meine ich: Jede Selbst-, Fremd- und Welterkenntnis ist einerseits an sinnlich-wahrnehmbare Formen gebunden. Unser Verstehen oder unsere Erkenntnis ist ohne sie nicht möglich. Es gibt also keinen gleichsam „medienfreien“ Zugang zu irgendwelchen vermeintlich objektiven oder subjektiven Realitätsbereichen oder Realitätsschichten. Das heißt also, Individuelles und Kollektives, „Eigenes“ und „Fremdes“ sind *medial* aufeinander bezogen.

Das beinhaltet andererseits: Wenn das jeweilige kulturelle Medium relativ stabil ist, wenn es nicht so flüchtig ist wie eine Geste, die sofort wieder vergeht, wenn ausgedrückter Sinn sozusagen medial geronnen und gefestigt ist, dann lassen sich auch bestimmte kulturelle „Gedächtnisfunktionen“ erbringen.⁹ Aufgrund der Stabilität des Mediums sind nämlich wiederholte und stets neue Rezeptionen möglich, und zwar Rezeptionen in unterschiedlichen Situationen und zu verschiedenen Zeiten. Dadurch ermöglicht die Medialität der Kultur individuelle und kollektive Formen der Identität, d. h. Identitätsformen, die zeitenübergreifend oder transtemporal sind. Bei der Identitätsbildung des kulturellen Selbst, aber auch bei der Identitätsbildung einer Gemeinschaft, besitzen kulturelle Medien aus diesem formal-strukturellen Grunde eine Brückenfunktion. Sie verbinden und vermitteln die beiden anderen Momente, denen meinem eigenen Ansatz zufolge Kulturalität definiert ist, nämlich *Persönlichkeit* und *Sozialität*.

In diesem Zusammenhang ist es darüber hinaus angebracht, auf die, wenn man so will, „Dialektik“ des Mediums, das die Kultur in der Vielzahl ihrer Medien bildet, hinzuweisen. Ist Wirklichkeitserfassung und Wirklichkeitskenntnis immer an ein Medium gebunden, so gibt es – wie bereits angeführt – keinen medienfreien Zugang zu naturalen oder individuellen Wirklichkeitsbereichen oder Wirklichkeitsschichten. Mit anderen Worten: Der Mensch ist als kulturelles Wesen, als kulturelles Selbst in ein Netz von Symbolen und Symbolzusammenhänge eingebunden, denen nicht zu entkommen ist. Wir sind, um es ein wenig dramatisch zu formulieren, in einem Netz jeweils spezifischer kulturell-symbolischer Deutungen und Deutungssysteme gefangen. Ein weiterer Aspekt ist mit der von Georg Simmel beschworenen „Tragödie der Kultur“

⁹ Deshalb ist es in gewisser Weise richtig, die Kultur als „kollektives Gedächtnis“ zu bezeichnen (vgl. Assmann 1988) – als Gedächtnis, das kulturelle Identität ermöglicht.

angesprochen (vgl. Simmel 1901–1908). Er besteht darin, dass wir in vielfältige kulturelle Formen und Prozesse eingebunden sind, dass wir durch diese Formen, die immer eine objektiv-entäußerte und subjektiv-entäußernde Komponente haben, uns von uns selbst entfremden. Indem wir uns enkulturieren, entfernen wir uns von unseren naturgegebenen Anlagen immer mehr und entzweien uns sozusagen immer weiter, wie dies schon von Rousseau in seinem ersten „Discours“ im Jahre 1750 kritisiert wurde: Die Kultur scheint, wie auch die Zivilisation, ein Dressur- und Repressionsakt zu sein, der alles andere darstellt als einen Akt der Selbstbefreiung. Doch genau darin liegt die „Dialektik“ oder, je nach Sichtweise, die „Tragödie“ der Kultur: Die Selbstbefreiung zum Menschen, zum kulturellen Selbst oder zum „Kulturmenschen“ ist nur möglich, wenn die Realisierung der jeweiligen individuellen und/oder kollektiven Selbstgestaltungsansprüche nach Maßgabe einer allgemeinen beziehungsweise überindividuellen Grundnorm, die die wechselseitige Limitation dieser Ansprüche formuliert, erfolgt.¹⁰

Ich möchte zum Schluss noch einige wenige Ergänzungen zum Begriff der Kultur nachtragen, die gleichwohl für die Konzeption des kulturellen Selbst von Bedeutung sind. Man kann, das ist eigens zu thematisieren, nur dann von Medialität reden, wenn auch der Faktor der *Historizität* berücksichtigt wird. Denn jedes kulturelle Phänomen hat auch eine zeitliche Dimension. Jede Handlung, ja jede Geste, selbst Augenzwinkern, vollzieht sich *zeitlich*. Doch Zeit und Geschichte sind verschiedene Sachverhalte. Erst wenn der Faktor des Sinnes und der Sinngebung – und damit der Richtung, der Abfolge oder des Zusammenhangs – involviert ist, lässt sich von historischen Prozessen, von Geschichte, von Historizität sprechen.¹¹ Auch das ist wichtig für unsere Überlegungen: insofern das kulturelle Selbst eine sich medial artikulierende Selbstsinngabungsinstanz ist, ist es auch ein historisch dimensioniertes Wesen. Es hat seine eigene Geschichte, seine Individualgeschichte, so wie sie in der Autobiografie oder in erzählten Lebensgeschichten manifest wird. Es sprechen also gute Gründe dafür, der Autobiografie für den Aufbau des kulturellen Selbst eine wichtige Rolle einzuräumen.

Zu beachten ist schließlich, dass das kulturelle Selbst in seiner Konkretheit durch seine *Leiblichkeit* determiniert ist. Deshalb ist es notwendigerweise immer schon in eine räumlich lokalisierbare Umwelt, eine Lebenswelt oder in

¹⁰ Mit diesen Fragen nach dem normativen (letztlich: rechtlichen) Rahmen, der die kulturelle (Selbst)domestizierung des Menschen ermöglicht, ist wiederum der Themenkomplex der (interkulturellen) Rechtsphilosophie angezeigt (vgl. dazu auch Göller 2005).

¹¹ Vgl. zur Historizität und Lokalität als Dimensionen von Kulturalität auch meine Ausführungen in Göller (2000, 300 ff.).

einen bestimmten Sozial- oder Kulturraum eingebunden, der für seine *personale Konstitution* relevant ist. Wenn das kulturelle Selbst geschichtlich dimensioniert ist und wenn es die Instanz der Selbstsinnggebung ist, dann bedeutet dies schließlich auch: es ist nicht nur in historische Prozesse einbezogen, sondern es kann auch *aktiv* in sie eingreifen. Es kann also historisch gestaltend tätig sein – wenn auch in der Realität zumeist nur mit einem minimalen Wirkungsgrad und Erfolg. Prinzipiell ist die historische Gestaltungskompetenz des kulturellen Selbst jedenfalls gegeben. Sie betrifft schließlich auch das kulturelle Selbst als *Medienproduzent*, als *Medienrezipient* und als *Medienapplikant* (vgl. Göller 2000, 317–329). Denn wenn es zeitlich dimensioniert und damit auch geschichtlich ist oder sein kann, dann vermag es auch, die *Dynamik kultureller Prozesse* mit in Gang zu bringen und dadurch den *Wandel kultureller Symbolwelten* mit zu initiieren.

Literatur

- Assmann, Jan u. Tonio Hölscher (Hg.) (1988): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Becker, Christian (1993): Selbstbewusstsein und Individualität. Studien zur einer Hermeneutik des Selbstverständnisses. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Benedict, Ruth (1977) [1946]: The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture. London: Routledge.
- Brasser, Martin (1999): Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Stuttgart: Reclam.
- Cassirer, Ernst (1977 ff.) [1923 ff.]: Philosophie der symbolischen Formen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, Ernst (1990) [1944]: Versuch über den Menschen. Eine Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt/Main: Fischer.
- Dilthey, Wilhelm (1923 ff): Gesammelte Schriften. Leipzig; Berlin; Göttingen.
- Dilthey, Wilhelm (1923) [1883]: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften. Bd. 1. Leipzig: Teubner.
- Dilthey, Wilhelm (1968) [1910]: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften. Bd. 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frank, Manfred (1991): Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität. Stuttgart: Reclam.
- Göller, Thomas (1999) (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. Methodologie, Geschichte, Kultureller Kontext. Göttingen: Cuvillier.
- Göller, Thomas (2000): Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Göller, Thomas (2001a): Sprache, Literatur, kultureller Kontext. Studien zur Kulturwissenschaft und Literaturästhetik. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Göller, Thomas (2001b): Kulturelle Pluralität und menschliche Würde. In: Gregor Paul, Thomas Göller, Hans Lenk u. G. Rappe (Hg.), *Humanität, Interkulturalität und Menschenrecht* (13–38). Frankfurt/Main; Bern; New York; Paris: Lang.
- Göller, Thomas (2005): Internationales Völker- und Menschenrecht vor den Herausforderungen postmoderner Formen der Gewalt. In: Ludger Kühnhardt (Hg.), *Menschenwürde, Kulturen und Gewalt. Ansätze einer interkulturellen Ethik*. Baden-Baden: Nomos. S. 83–105.
- Gehlen, Arnold (1986) [1940]: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden: Aula.
- Greverus, Ina-Maria (1987): *Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in die Fragen der Kulturanthropologie* (Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, Nr. 26). Frankfurt/Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt.
- Gold, Peter u. Andreas K. Engel (Hg.) (1998): *Der Mensch in der Perspektive der Kognitionswissenschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Harris, Marvin (1989): *Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch*. Frankfurt/Main; New York: Campus.
- Hartmann, Nicolai (1963) [1933]: *Das Problem des geistigen Seins*. Berlin: de Gruyter.
- Henrich, Dieter (1976): *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg (= Sitzungsbericht der Heidelberger Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. Jg. 1976. 1 Abh.): Winter.
- Henrich, Dieter (2004): *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus in Tübingen – Jena (1790–1794)* (2 Bände). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1952) [1807]: *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner.
- Hofstede, Geert (1993): *Interkulturelle Zusammenarbeit. Kulturen, Organisationen, Management*. Wiesbaden: Gabler.
- Husserl, Edmund (1952): *Die Konstitution der geistigen Welt*. In: Husserl, *Gesammelte Werke: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (172–302). Haag: Martinus Nijhoff.
- Keupp, Heiner (Hg.) (1994): *Zugänge zum Subjekt. Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Linton, Ralph (1974) [1945]: *Gesellschaft, Kultur und Individuum. Interdisziplinäre sozialwissenschaftliche Grundbegriffe*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Litt, Theodor (²1961): *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Mead, Margaret (1930): *Growing Up in New-Guinea*. New York.
- Mead, Margaret u. Rhoda Métraux (Hg.) (1953): *The Study of Culture at a Distance*. Chicago: University of Chicago Press.
- Plessner, Helmuth (1982): *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam.
- Rickert, Heinrich (1986) [1926]: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Mit einem Nachwort hg. v. Friedrich Vollhardt*. Stuttgart: Reclam.
- Scheler, Max (1994) [1928]: *Schriften zur Anthropologie*. Stuttgart: Reclam.
- Schmitz, Herman (1980): *Die Person*. In: *System der Philosophie*. Bd. 4. Bonn: Bouvier.

Simmel, Georg (1901–1908): Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908. In: Gesamtausgabe. Bd. 8. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Tugendhat, Ernst (1979): Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Windelband, Wilhelm (1924) [1894]: Geschichte und Naturwissenschaft. In ders., Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. 2. Bd (136–160). Tübingen: Mohr.

Thomas Göller, Universität Karlsruhe, Institut für Philosophie, Postfach 6980, D-76128 Karlsruhe. E-Mail: th.goeller@t-online.de

Prof. am Institut für Philosophie der Universität Karlsruhe; Gastprofessuren an der Babes-Bolai-Universität / Klausenburg, Rumänien (2003 / 2004); 1996–99 Durchführung eines interkulturellen Projektes zur Menschenrechtsphilosophie; 1991–96 Associate Professor und DAAD-Lektor an der Gakushuin-Universität / Tokyo, Japan. Akademiepreis 2000 für das Buch *Kulturverstehen*. Straniak-Philosophiepreis 2004 für die Arbeit „Geschichtsdenken in Europa und China“ (zus. mit A. Mittag).

Arbeitsschwerpunkte: Sprach- und Kulturphilosophie, Ästhetik und Philosophie der Menschenrechte

Manuskriptendfassung eingegangen am 4. März 2005.